

El “cuidado de sí”: Plotino, lector del *Alcibíades I* de Platón



María Isabel Santa Cruz*

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Resumen

El propósito en el presente trabajo es relevar en los textos de Plotino una concepción del cuidado de sí y mostrar en qué medida depende de su concepción antropológica y, en particular, del modo en que concibe el sí mismo humano. Se muestra que en ambos aspectos Plotino es deudor de conceptos centrales del *Alcibíades I* de Platón, cuya exégesis filosófica nos ofrece. Se intenta poner en evidencia que es posible hallar en las *Enéadas* una teoría ética para el hombre común y no solo para el sabio. Plotino entiende la virtud como progresión y sostiene que, aunque no todos llegan a realizar la virtud perfecta, con la práctica de las virtudes inferiores se adquieren también grados de felicidad. Cuidar de sí es, como para el Platón del *Alcibíades I*, cuidar de la propia alma para orientarla hacia el retorno a su fuente, lo Uno. Dado que Plotino exhorta a una “huida de aquí” para llegar a aunarse con lo Uno, se plantea el problema de decidir si la realización del verdadero sí mismo por un autoperfeccionamiento, que es la meta, no termina siendo su autoanulación.

Palabras clave

Cuidado de sí
sabio
virtud
Plotino
Platón

Abstract

The purpose of the present work is to examine Plotinus' notion of self-care present in his texts and to show to what extent it relies on his anthropological conception and, specially, on the way he understands the human 'self'. We try to show, on the one hand, that in both aspects Plotinus is indebted to key concepts of Plato's *First Alcibiades*, the exegesis of which our philosopher undertakes. We also offer, on the other hand, textual evidence to support the stance that there is an ethic for the average man in the *Enneads*, and not only, as it is commonly believed, for the sage. Plotinus, in fact, understands 'virtue' as a progressive development and holds that, although not everyone might achieve perfect virtue, certain degrees of happiness can be attained with the practice of lower virtues. Taking care of oneself is, as for Plato in his *First Alcibiades*, taking care of the soul orienting it back to its source, the One. However, given that Plotinus exhorts us to flee from here in order to unite with the One, the problem arises of deciding whether the achievement of the true self through self-perfection ends in self *annihilation* or not.

Key words

Self-care
sage
virtue
Plotinus
Plato

* Doctora en Historia de la Filosofía, Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne). Profesora titular consulta de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora emérita CONICET.

La noción de “cuidado de sí” como un modo de vida ha sido objeto de especial interés por parte de algunos filósofos contemporáneos, especialmente, como es bien sabido, de Michel Foucault.¹ Pierre Hadot,² por su parte, ha insistido en sus escritos en una visión de la filosofía antigua como arte de vivir, como estilo o modo de vida, tradición olvidada por la modernidad, para la que la filosofía se ha vuelto casi exclusivamente un discurso teórico. Si las posiciones de Foucault y de Hadot muestran algunas coincidencias, ellas, sin embargo, difieren en puntos importantes.

Hadot apela al concepto de “ejercicios espirituales” y muestra cómo el Cristianismo ha retomado a su modo ciertas técnicas de tales ejercicios practicados en la Antigüedad. Foucault se ha interesado en algunas de las ideas de Hadot y ha descrito con precisión lo que él llama las “prácticas de sí” aconsejadas por filósofos estoicos: el cuidado de sí mismo, que no puede efectuarse sin la dirección de un guía espiritual, la atención al cuerpo y al alma que implica ese cuidado de sí mismo, los ejercicios de abstinencia, el examen de conciencia, la conversión hacia sí, la posesión del sí, prácticas que Foucault concibe como “artes de la existencia” o “técnicas del yo”. Lo que Foucault llama “prácticas de sí” en los estoicos, y también en los platónicos, corresponde a un movimiento de conversión hacia sí mismo, a una liberación de la exterioridad, del apego a los objetos exteriores y a los placeres que ellos pueden procurar, para volverse una observación de sí mismo cuyo fin es el logro de un auto-dominio, de una independencia interior y de la felicidad.

Hadot coincide con Foucault en estos puntos, pero difiere en aspectos conceptuales importantes. En efecto, en su análisis, Foucault se centra fuertemente en la noción de *soi* y presenta la ética del mundo greco-romano como una ética del placer que se obtiene en sí mismo; su interés está no solo en llevar a cabo un estudio histórico, sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre contemporáneo un modelo de vida, una “estética de la existencia”, como él la llama. Hadot, por el contrario, sostiene que el filósofo estoico, como el platónico, no halla el placer en su *sí mismo*, sino en la mejor parte de su *sí mismo*, que es en realidad un yo trascendente. El ejercicio estoico, como la práctica filosófica de los platónicos, apuntan a superar el sí mismo, a pensar y actuar, en el caso de los estoicos, en unión con la Razón universal. Para Hadot, el movimiento de interiorización es inseparable y solidario de otro movimiento de elevación hacia un nivel psíquico superior, en el que encuentra una nueva manera de estar en el mundo. Esto es, la interiorización es una superación del sí mismo y una universalización. Hadot contrapone así el modelo ético de Foucault para el hombre contemporáneo a su propio modelo ético, que consiste, entonces, en vivir, no la sabiduría, sino un ejercicio, aunque frágil, de la sabiduría, que significa siempre, como para los antiguos, un esfuerzo por abrirse a lo universal. En uno de sus últimos libros (2008), ha retomado el tema de los ejercicios espirituales, ocupándose esta vez de Goethe, uno de sus autores favoritos.

La preocupación por el cuidado de sí y por la filosofía como un modo de vida sin duda ha tenido especial presencia y relieve en el período helenístico y en particular en el estoicismo imperial de Séneca, Marco Aurelio y Epicteto. Sin embargo, a lo largo de toda la cultura antigua y medieval hallamos testimonios que merecen especial atención acerca de la importancia del “cuidado de sí” (*epiméleia heautoû*), tema que aparece estrechamente ligado al del conocimiento de sí.

“Cuida de ti mismo” es, por cierto, una vieja sentencia de la cultura griega, en particular una sentencia lacedemonia, íntimamente ligada a un privilegio político, económico y social. Ocuparse de sí es una marca de superioridad social, dada por riqueza y nacimiento, que distingue de los que deben ocuparse de los otros para servirlos (como los ilotas) u ocuparse de algún oficio para vivir. Pero el cuidado de sí pasa a tener otro significado con Sócrates y Platón, con quienes esa noción aparece explícitamente

1. Cfr. Foucault (1984 y 2001-cursos de 1081 y 1982).

2. Cfr. Hadot (1981; 1989; 1995).

en la reflexión filosófica. Aunque arraigada en el imperativo delfico “conócete a ti mismo”, el cuidado de sí es un precepto filosófico, pues no se trata sólo de conocer los propios límites como ser humano para no equiparse a los dioses y no incurrir en *hýbris*. “Cuida de ti mismo” nos invita a reconocer que para hacernos mejores y, así, poder hacer mejores a los demás o, al menos, tener la capacidad para ello, no podemos esperar que otro, desde fuera, cuide de nosotros en lugar de nosotros mismos. Es siempre una forma de actividad y no solo una actitud de conciencia, un prestar atención a sí mismo y resguardarse.

En este trabajo me propongo abordar la cuestión del cuidado de sí en Plotino, con el fin poner en evidencia en qué medida su reflexión es deudora en este aspecto de ideas centrales presentes en el *Alcibíades I* de Platón. Trataré de mostrar también que, a pesar de su insistencia en que el cuidado de sí tiene por meta última lograr la unión final con lo Uno, Plotino ofrece también una propuesta ética para el hombre común y que, en última instancia, esa unión final es una suerte de paradigma para la conducta en la vida práctica.

El tema del cuidado de sí como modo de orientar la propia vida está presente, explícita o implícitamente, en toda la obra de Platón, ligado al tema del autoconocimiento,³ y aparece con claridad ya en la *Apología*,⁴ donde Sócrates esgrime en su defensa que investiga y averigua para descifrar el oráculo del dios, y examina a los otros para mostrarles que creen saber lo que no saben. Considera que su misión es hacer mejores a los jóvenes, pues es asunto de máxima importancia que ellos sean lo mejor posible. El dios le ha ordenado que debe vivir filosofando y examinándose a sí mismo y a los demás (28e) y por ello exhorta a sus conciudadanos a que cuiden de sí mismos, entendiendo por ello no el cuidar de sus propios bienes materiales ni de su reputación y su fama, sino cuidar de que sus almas se tornen mejores y preocuparse por ello por medio de la virtud (ἐπιμελούμενος: 29d9; ἐπιμελῆ y φροντίζεις: 29e3; ἐπιμελεῖσθαι: 29e4 y 30a9). Su servicio es no solo útil para los individuos, sino el mayor bien para la ciudad toda; el dios que vela (κηδόμενος: 31a7) por los hombres lo ha enviado a la ciudad y él, en cumplimiento de su tarea, ha descuidado (ῆμεληκέναι, ἀμελουμένων: 31b2) sus propios intereses personales y soportado las consecuencias, para volcarse a los otros, como un padre o un hermano, tratando de persuadirlos de que es preciso cuidar de la virtud (πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς: 31b4-5).⁵

El diálogo que aborda de modo más directo el tema del cuidado de sí es, a todas luces, el *Alcibíades I*, escrito que fue objeto de gran estima en las escuelas platónicas de la Antigüedad.⁶ Sabemos que el programa de estudios, elaborado por Jámblico y más tarde adaptado por las escuelas de Atenas y de Alejandría, estaba compuesto por dos ciclos. El primero de ellos, constituido por diez diálogos, se iniciaba precisamente con el *Alcibíades*, al que se ubicaba a la cabeza de todos los diálogos de Platón porque en él, según Jámblico, “todo Platón estaba contenido, como en estado germinal”. De ahí tal vez el subtítulo original: “Sobre la naturaleza del hombre”. Su lugar inicial en el currículo de las escuelas se debió sin duda al énfasis que la obra ponía en el autoconocimiento como base para cualquier otro conocimiento valioso y, además y ligado a ello, al modo claro en que exponía los principios de la ética platónica. Incluso más tarde, entre fines del siglo IX y principios del X d.C., también Al Farabi sostuvo que en el diálogo aparecen por primera vez todas las cuestiones platónicas.

El ejemplo tal vez más ilustrativo del papel asignado al *Alcibíades* es el del anónimo *Prolegómenos a la filosofía de Platón*.⁷ Allí, en efecto leemos: “Hay que explicar en primer lugar el *Alcibíades*, porque en ese diálogo aprendemos a conocernos a nosotros mismos, y antes de conocer los objetos exteriores es preciso conocernos a nosotros mismos. ¿Cómo, en efecto, podemos conocer aquellos si nos ignoramos a nosotros mismos?” (26,23-25, ed. Westerink).

3. El tema del autoconocimiento es objeto de particular atención en el *Cármides* (164d-165e) y, como veremos enseguida, en el *Alcibíades I*.

4. Para la *Apología* utilizo la edición de Nicoll en Duke et alia (1995).

5. Cfr. *Banquete* 185c: la ἐπιμέλεια es πρὸς ἀρετὴν, en vista de la excelencia o la virtud.

6. Para citas y referencias utilizo la edición de Denyer (2001). No entraré aquí en el problema de decidir si el diálogo es obra del propio Platón o fue redactado por otro autor, pues, aun en este último caso, no puede negarse que el contenido responde a un espíritu platónico. Para una discusión sobre el tema, véase Jirsa (2009), quien defiende la autenticidad del diálogo.

7. Obra anónima, notas de un curso de un platónico de la escuela de Alejandría de la segunda mitad del siglo VI d.C.). En el orden de lectura de los diálogos el último es el *Filebo*.

Proclo, por su parte (*In Alc.*, *ab init.*, ed. Segonds) nos dice: “El más válido y seguro punto de partida para los diálogos de Platón y, prácticamente, para toda consideración filosófica, es, en nuestra opinión, el discernimiento de nuestro propio ser”. Más adelante (5) sostiene que la única fuente en la que se inicia nuestra propia purificación y perfección es la sentencia delfica “conócete a ti mismo”, que constituye el punto de partida tanto para la filosofía como para la enseñanza de Platón. Proclo admite que es también tema del diálogo el cuidado de sí, pero advierte que en *Alcibiades*, como en todo diálogo, hay partes, como en el cosmos y explica que la que corresponde al bien es la asimilación a lo divino a través del cuidado de sí, lo que corresponde a la inteligencia es el conocimiento de sí y la que corresponde al alma es el conjunto de las demostraciones que llevan a esa conclusión y prácticamente toda la parte silogística del diálogo (9-10).

No hay que esperar a Jámblico, pues la ubicación del *Alcibiades* como introducción a la lectura de Platón aparece ya desde la época de los platónicos medios, en el siglo II, con Albino (*Isag.* 5).⁸ Su *Introducción*, en efecto, indicaba el orden de lectura a seguir al comienzo –*Alcibiades*, *Fedón*, *República*, *Timeo*– considerado el más adecuado para “conducir a la sabiduría” al estudiante de filosofía (cap. 4, p. 149,3 Hermann).

8. Cfr. Festugière (1969: 281-96).

Comenzar por el *Alcibiades* se explica, en buena parte, cuando se tiene en cuenta que para un platónico la filosofía, lejos de reducirse a la enseñanza y a la escritura, es, por sobre todo, un modo de ser y de vivir, un ejercicio moral de mejoramiento de sí mismo. No llama la atención, entonces, que a menudo en las vidas de los filósofos, al menos desde la *Vida de Plotino* de Porfirio, se narren anécdotas y actitudes que tienen por fin mostrar al personaje como una encarnación paradigmática de ese modo de ser y de practicar las virtudes, único medio de alcanzar la *eudaimonia*, cuya fuente de inspiración es, siempre, Platón.⁹

9. Cfr. Brisson (2006: 49).

El *Alcibiades* discute sobre los fundamentos y las condiciones psicológicas de la ética, definida como gobierno de sí, y de la política, definida como gobierno de la ciudad, y la indagación que emprende se inscribe en el debate ético y político que es esencial a buena parte de los diálogos de Platón anteriores a la *República*. El diálogo pone en escena un filósofo paradigmático, Sócrates, tratando de seducir y conducir a la filosofía a un joven, Alcibiades, ejemplo perfecto del hombre de acciones inescrupulosas. Como el *Gorgias*, cuyos desarrollos retoma de un modo tal vez más preciso, el *Alcibiades* hace una cerrada defensa de la vida filosófica, marcando sus diferencias con otros modos de vida. Ética y política exigen una forma de conocimiento unida al cuidado y dominio de sí y al cuidado de los otros.

En su comentario, Proclo asimila el *skopós* del diálogo al conocimiento de sí. Ello resulta al menos curioso, dado que solo el último tercio de la obra aborda ese tema de modo que podría considerarse “constructivo” o “positivo”, mientras que los dos primeros tercios están dedicados a una discusión sobre la ambición política, llevada a cabo según el procedimiento refutativo habitual de Sócrates.¹⁰

En su sección constructiva Platón retoma la máxima delfica “conócete a ti mismo”, pero la pone al servicio de una tarea ética fundamental, el cuidado de sí mismo. Después de haber sido objeto de un interrogatorio al mejor estilo socrático y quedar del todo desconcertado a propósito de los asuntos más importantes de la vida pública, Alcibiades reconoce su ignorancia. Sócrates ha distinguido previamente tres tipos de personas en relación con el conocimiento: las que saben, las que saben que no saben y las que creen saber pero en realidad no saben (116e-118b). Dice Alcibiades:

Pero, por los dioses, Sócrates, ni yo mismo sé lo que digo y puede suceder que desde hace tiempo y sin darme cuenta me halle en el más vergonzoso de los estados. (127d6-8).

10. Es Lachance (2012: 112-114) quien propone dividir el diálogo en dos secciones: una más extensa, refutativa y una más breve, positiva. En esto se aparta de la división tradicional heredada de Proclo y de Jámblico, en tres partes: 1) refutativa: Alcibiades es purgado de su ignorancia (106c-119a); 2) pro-tréptica: Alcibiades aprende que no debe conformarse con sus dotes naturales sino que debe mejorarse (119a-124a); 3) mayeútica: Alcibiades es invitado a redescubrir su sí mismo y el modo de cuidar de sí (124a hasta el final). Por su parte, en la reciente edición bilingüe del diálogo, O. Velásquez (2013a) propone una división en tres partes: 1) 103a-113a; 2) 113a-127c; 3) 127e-135e. Considera que esta última sección, que gira en torno a la máxima delfica “conócete a ti mismo”, es la que da su unidad al diálogo. Velásquez (2013b) ha publicado simultáneamente la edición crítica sin la traducción al español.

A partir de tal confesión de ignorancia (la ignorancia del que sabe que no sabe) la discusión asume una nueva dirección: la de la búsqueda filosófica compartida. Se tratará entonces de despejar el verdadero significado del “cuidar de sí”. Alcibiades aprenderá ahora que debe cuidar de sí mismo, esto es, de su verdadero sí mismo que es su alma o, mejor, la parte más alta de su alma, esto es, la parte intelectiva.

El *Alcibiades I* discute, pues, el verdadero sí mismo de los seres humanos. Es el único diálogo de los considerados tempranos en el que se ofrece una explícita identificación entre el alma y ser humano. Platón por boca de Sócrates insiste en que es preciso conocerse a sí mismo, pero ese autoconocimiento no es en realidad un fin en sí mismo sino una etapa imprescindible para poder cuidar de sí. Sin embargo, no es la única condición, sino que se requiere, además, tener en claro la diferencia entre el “nosotros” y lo que es nuestro y conocer lo que nos conviene, lo que nos es propio, lo que es “nuestro”, lo que es “de nosotros”, para que realmente podamos cuidar de nosotros mismos. El cuidado de sí es una suerte de repliegue y concentración sobre sí mismo: cuidar de sí es cuidar del alma (ψυχῆς ἐπιμελητέον: 132c1-2). Por otra parte, es interesante cómo Platón sostiene que la adquisición del conocimiento de sí es indirecta y se da a través del conocimiento de otro. En efecto, para lograr el autoconocimiento hay que verse a sí mismo reflejado en otra persona, como el ojo que se refleja en la pupila de otro ojo (132c-133c). Esa insistencia en el autoconocimiento solo a través de otra persona refuerza la relevancia de la participación en la sociedad: la autoconciencia sólo es posible a través de una participación social activa.¹¹

No sabemos si Plotino había adoptado en su escuela algún orden similar al propuesto por Albino y retomado por los neoplatónicos posteriores.¹² En todo caso, dado el tipo particular de exégesis que es propia de Plotino, es natural que la mayor parte de citas y referencias a Platón sean de diálogos “constructivos” (como *República*, *Parménides*, *Timeo*, entre otros) y que en las *Enéadas* estén prácticamente ausentes los así llamados “aporéticos”, al menos si se toma en cuenta el *Index fontium* de Henry-Schwyzler. Sin embargo, allí se registran trece referencias al *Alcibiades I*, a las que Taormina suma algunas otras,¹³ frente a escasísimas o nulas referencias a otros diálogos de los llamados “tempranos”.¹⁴

La reflexión sobre el sí mismo y sobre el autoconocimiento adquieren en Plotino un papel central, dada la necesidad que tienen los hombres de conocer su propia multiplicidad para poder emprender el camino de progresiva simplificación que llevará a una unión final con lo Uno. Para ello, en efecto, el hombre deberá conocer cuál de los elementos que lo componen es el dominante y el que constituye su verdadero sí mismo, sobre el que deberá replegarse. Si al autoconocimiento Plotino dedica muchas páginas, y en especial el tratado V 3 [49], el tema del cuidado de sí, en cambio, no es objeto de un tratamiento explícito y prolijo; sin embargo, creo que es posible rastrearlo en las *Enéadas*, en particular cuando Plotino se refiere a la vida del sabio, del *spoudaios*. En este aspecto, resultan de especial interés los tratados “éticos” I 2 [19], I 3 [20] y I 4 [46].

Una lectura atenta de algunos pasajes de las *Enéadas*¹⁵ permite inferir que Plotino toma del *Alcibiades I* los elementos esenciales de la antropología, a los que reelabora para hacerlos funcionales a su propia concepción sobre la naturaleza humana, idéntica a la naturaleza de la realidad toda.¹⁶ Del *Alcibiades I* toma, sin duda, la definición de alma y la concepción de su relación con el cuerpo: el alma se caracteriza como aquello que usa al cuerpo como instrumento, y el cuerpo como lo que es usado por ella (*Alc.* 129e; *En.* I 1 [53] 1,3; 3,3; 3,15-17 y 21-26; 4,19-20; IV 7 [38] 1,22-25 y 5,23-24), así como la idea de que el alma gobierna el cuerpo (aunque eso también aparece en *Fedón* y en otros diálogos). Por otra parte, la definición del viviente de *En.* I [53] 1 retoma también *Alc.* 130 a 7-9. En efecto, Plotino usa συναμφοτέρον, como en el

11. Ello tiene su eco en Aristóteles. A lo largo del libro IX de la *EN* define al amigo como otro yo (*állos autós*). Pero es en un pasaje de la *Magna Moralia* (II 15) donde se describe del modo más explícito el fenómeno del autoconocimiento a través del amigo, que se da solo en el caso de la amistad perfecta, aquella en la cual se quiere al amigo por sí mismo, se quiere su bien, la plenitud de su alma, que puede lograrse cuidando de sí mismo.

12. Sobre esta cuestión, véase Taormina (2001:137-151), quien pone en duda la tesis sostenida por Schwyzler, según la cual la selección de las obras de Platón que el autor anónimo de los *Prolegómenos* atribuye a Jámblico ya había sido hecha por Plotino y podría ser incluso anterior a él.

13. Daniela Taormina (Taormina: 2001) ha reabierto el problema de las fuentes platónicas de Plotino y rastreado en las *Enéadas*, con gran acierto, citas textuales y referencias a esos diálogos “juveniles”.

14. Sobre los problemas que acarrea la clasificación habitual de los diálogos en tres períodos, cf. Rowe (2004).

15. Las citas y referencias corresponden a la edición de Henry-Schwyzler (1964-1982). La referencia a los tratados se hace según la ordenación sistemática de Porfirio y se añade entre corchetes el número de tratado según el orden cronológico también transmitido por Porfirio.

16. Laurent (1999: 84) sostiene que la antropología plotiniana responde al modelo del *Fedro* y no al de la *República*, dada la disociación entre la filosofía y la actividad política.

Alc. (130a9), para designar el compuesto de alma y cuerpo (*En.* I 1 [53] 5, 8; 5,16; 6, 5, 8, 14 y 15; 7,1, 2) y, como en el *Alcibiades* (130c1-3), termina excluyendo que el hombre sea el compuesto: el hombre es el alma, y no el συναμφότερον (I 4 [46], 14, 1).

Plotino se pregunta quiénes somos “nosotros” (ἡμεῖς) y qué es el yo o el sí mismo (αὐτός) o el ἄνθρωπος, pregunta que representa un giro hacia una exploración de la naturaleza de quien se interroga e implica una distinción entre este estudio y el estudio del alma (*En.* I 1[13]; VI 4[14] 16).¹⁷ El hombre concreto, exterior, es el compuesto de cuerpo y alma, pero el hombre verdadero, el hombre en sí, es el alma, noción que Plotino traspone a todo el universo (cf. III 5 [50] 5,13-14). “Cada uno [esto es, cada hombre] es doble: es un compuesto [de alma y cuerpo] y es él mismo (Διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφότερόν τι, ὁ δὲ αὐτός)”, entendiendo el alma (II 3 [52] 9,30-31). Pero el alma humana, como el alma del Todo, es doble: tiene un aspecto superior, vuelto siempre hacia lo inteligible, y un aspecto o función inferior, vuelto hacia lo sensible. No hay alma, ni siquiera la nuestra, que esté enteramente sumergida en lo sensible; algo de ella permanece siempre en lo inteligible, pero si domina la parte que está en lo sensible o, mejor, si ella es dominada y turbada, no nos permite percibir los objetos contemplados por el alma superior (IV 8 [6] 8, 2-7).

17. Remes (2008: 5). Aubry, G. (2004: 23).

El episodio que narra Porfirio, de acuerdo con el cual Plotino se negaba a que le hicieran un retrato alegando que no debía quedar una imagen de la imagen, refleja, sin duda, la antropología de las *Enéadas*.¹⁸ Ante el pedido de Amelio, Plotino respondió:

18. Como ha mostrado J. Pépin (1992).

¿No basta con cargar con la imagen con la que la naturaleza nos ha revestido, sino que también hay que aceptar que es digno dejar tras de sí una imagen de esa imagen, más perdurable, como si fuera una obra digna de ser contemplada? (VP. 1, 7-9).

En efecto, no se trata simplemente de la afirmación de que el alma está revestida por un cuerpo, sino que el εἶδωλον del alma no es el cuerpo sino un alma inferior, una suerte de emisaria que el alma superior envía al cuerpo y que le evita descender ella misma, y eso no sólo en el caso del Alma del Mundo (IV 3[27] 10, 38-40), sino también en el de las almas particulares (I 1 [53] 8, 16-18; 11,11-12; 12, 21-31). El cuerpo, por su parte, recibe una huella (ἵχνος) del alma (VI 4 [22] 15, 14-15; II 3 [52] 9, 22-23 y 33-34).¹⁹

19. En VI 7 [38] 5, 11-16 Plotino hace suya la definición tradicional del hombre solo por el alma. Cf. Hadot (1988: 98, n. 67), quien acerca *En.* VI 7 [38] 5 y VP. 1, 7-9.

El hombre en sí, el verdadero “nosotros”, es τὸ κυριώτατον (IV 7 [2] 1,22-25) y τὸ θειώτατον, lo más elevado y lo más divino (V 3 [49] 9,1). Retomando *Alc.* 133 c 1-6, Plotino sostiene que conociendo lo divino el hombre se conocerá a sí mismo (V 1 [10] 1,3; V 3 [49] 7,1-3).

En IV 7 [2] 1, Plotino se pregunta si cada uno de nosotros (ἕκαστος ἡμῶν) es inmortal o si perece enteramente, o bien si algo de nosotros perece y algo subsiste siempre, algo que es el sí mismo (ἄπερ ἐστὶν αὐτός). A continuación examina el punto del siguiente modo: el hombre no es simple, sino que está constituido por un alma y por un cuerpo que, de una u otra manera, le está asociado. El cuerpo es un compuesto y, por tanto, perecedero. Y si el cuerpo es una parte de nosotros (μέρος ἡμῶν), no somos enteramente inmortales, y si es un instrumento, tiene que habernos sido dado por un tiempo limitado.

20. En el mismo tratado, tras extensa crítica a diferentes concepciones del alma, Plotino sostiene que ella es una verdadera *ousía*, diferente del ser corpóreo que no es *ousía* sino *génesis* (IV 7 [2] 8, 45-50). En muchos pasajes Plotino afirma que todas las almas individuales proceden y son de la misma naturaleza que el Alma del mundo o que el alma como tal...
(continúa en página 97)

Pero lo principal del hombre, esto es, el hombre mismo (Τὸ δὲ κυριώτατον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος), tendría que ser como una forma por relación a una materia o como quien se sirve de un instrumento respecto del instrumento. En ambos sentidos, el alma es el sí mismo (Ἐκατέρωθεν δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός). (IV 7 [2] 1, 22-25).²⁰

El ser humano verdadero o el sí mismo es, así, la parte racional del alma, algo en lo que no están incluidos ni el cuerpo ni lo que pertenece al alma inferior, esto es, las emociones y las afecciones. Éstas no sólo son externas al sí mismo sino que nos tornan seres inferiores a lo que somos sin ellas.²¹

En IV 4 [28] 18,10-19, Plotino retoma la distinción trazada en *Alc.* 133c-d entre el “nosotros” (ἡμεῖς) y el “nuestro” (ἡμῶν), y en I 1 [53] 10, 1-10 sostiene:

Si el alma es nosotros (εἰ ἡμεῖς ἡ ψυχή) y si nosotros tenemos afecciones, el alma tiene afecciones, así como ella actúa cuando actuamos. Hemos dicho que el conjunto (τὸ κοινόν) <del alma y del cuerpo> es nuestro [de nosotros, ἡμῶν], sobre todo cuando aún no nos hemos separado. E incluso cuando algo afecta a nuestro cuerpo decimos que somos nosotros los afectados. El “nosotros” () es, pues, doble: o bien tomamos en cuenta a la bestia (θηρίον), o bien lo que está ya por encima de ella. La bestia es el cuerpo animado. Pero otro (ἄλλος) es el hombre verdadero (ἀληθὴς ἄνθρωπος), el hombre puro de esas afecciones, que posee las virtudes intelectuales, que residen en el alma misma que se separa, que se separa y que está separada aun cuando esté aquí <en el cuerpo>.²²

En la misma dirección apunta lo que Plotino afirma en II 3 [52] 9,12-27):

Si se eliminan acciones, pasiones y caracteres, lo que resta es el nosotros, esto es lo que somos verdaderamente nosotros (ὅπερ ἐσμὲν κατ' ἀλήθειαν ἡμεῖς), a quienes la naturaleza nos ha dado dominar las pasiones. Y en medio de todos los males que tienen por origen el cuerpo, dios nos ha dado la virtud que no tiene amo (ἀδέσποτον ἀρετήν), virtud que necesitamos cuando corremos el riesgo de caer en el mal y no cuando estamos en calma. Por eso hay que huir de aquí, esto es, separarnos de todo lo que de agregado tenemos; debemos dejar de ser un compuesto (τὸ σύνθετον), en el que hay apenas una huella de alma y ser la otra alma (τῆς ἡτέρας), la que nos lleva a la región superior, a la belleza y a lo divino, viviendo retirada (ζῆ ἀναχωρήσας).²³

También en este punto Plotino sostiene una concepción bastante cercana a la que aparece en el *Alcibiades I*, a saber, que conocerse a sí mismo supone conocer lo mejor de sí mismo, el principio rector en el alma. En el *Alcibiades I* (133 c), Sócrates argumenta que el alma se conocerá a sí misma al conocer su aspecto superior, esto es la φρόνησις, en la que se refleja todo lo divino, al modo en el que alguien puede verse a sí mismo reflejado en la pupila de otro. Pero Plotino va más allá, asigna un papel de primera importancia al autoconocimiento, resorte fundamental para lograr la unión con lo Uno, meta final de la conversión del alma, e insiste en que hay que buscar el Intelecto y lo Uno dentro de sí mismo, interiorizarse y simplificarse hasta aunarse con lo Uno (I 6 [1] 9,8; V 8 [31] 10,31-43; VI 9 [9] 7,16-23).²⁴

Ese ejercicio espiritual es arduo, requiere un enorme esfuerzo, y el logro de la meta no parece estar al alcance de todos. En efecto, Plotino insiste una y otra vez en que es difícilmente alcanzable, y reservada a pocos, esa meta última que consiste en volverse dios y aislarse todo lo posible del cuerpo y de las cosas de este mundo, dejar atrás las virtudes cívicas (7, 15-30)²⁵ y elegir la vida de los dioses, buscar asemejarse a ellos y no a los hombres de bien.²⁶ Sin duda, en sus escritos Plotino ha concentrado sus esfuerzos en describir ese camino de ascenso y exhortarnos a seguirlo, a apartarnos de la vida práctica.

Si esto se tiene en cuenta, no deja, entonces, de llamar la atención que, en su *Vida de Plotino*, Porfirio –de cuyo testimonio no tenemos por qué dudar, al menos en este aspecto– nos presente a su maestro como un hombre cuya actitud ética, cuya

21. En este punto Plotino también retoma el *Alcibiades*: el cuerpo es externo al verdadero sí mismo; es un instrumento o bella morada para el alma, pero no el verdadero sí mismo. Cf. I 1 [53] 7,14-18; 4, 14, 1-8 y 13-14; II 3 [52] 9,30-31; 15,25-28; IV 4 [28] 18,10-19; 7,1,20-25.

22. En este pasaje Plotino traza, pues, un dualismo fuerte. El “nosotros” es doble en tanto somos por una parte nuestra bestialidad (que sería el alma sensitiva) y, por otra, nuestra alma superior; somos el hombre bestial (repárese en el uso de θηρίον y no de ζῷον) y el hombre interior, el aparente y el verdadero (I 1 [53] 7,17-20). (continúa en página 97)

23. Véase también V 1, 10, 5-10: “Que deba aceptarse que lo que está más allá del ser es lo Uno (y que este es tal como nuestra argumentación quiso mostrar, en la medida en que es posible hacer una exposición sobre tales temas), y que a continuación de él existe el ser y la Inteligencia y luego, en tercer término, la naturaleza del Alma, es algo que ya hemos señalado. (continúa en página 97)

24. No es una interpretación evidente de Platón, para quien los inteligibles no están dentro del alma, a pesar del interés por el “conócete a ti mismo”.

25. Laurent (1999:95-99) sostiene que no hay preocupación política en Plotino. Puede verse, por ejemplo, VI 3 [44] 16, 24-29, donde se afirma que las virtudes prácticas son cualidades sensibles, limitan su actividad a los actos de los ciudadanos y no elevan al alma separándola del cuerpo. Para Laurent, la política no tiene interés para Plotino sino como alegoría de la vida interior: el sabio es comparable a la figura del rey que gobierna soberanamente una ciudad bien ordenada (IV 4 [28] 17,21-34).

26. En pasajes como éstos se apoya Dillon (1996) para sostener que no hay en Plotino preocupación verdadera por una ética práctica. El final de I 2 [19], según Dillon, muestra que el sabio no se interesa por las cosas de este mundo. Una interpretación diferente defiende, por ejemplo, Smith (1999), para quien las afirmaciones del final de I 2 [19] que conciernen a la relación del sabio con las diferentes virtudes no implican forzosamente indiferencia respecto de las otras virtudes inferiores, ni menos su superación. El sabio actúa con su porción superior (con las virtudes superiores) y por esa acción influye sobre sus propias actividades virtuosas inferiores.

búsqueda y práctica del propio perfeccionamiento y su preocupación por los demás se han hecho manifiestas a lo largo de toda su vida. Es cierto que el tratado I 2 [19] proporciona la discusión central sobre los principios de la ética,²⁷ pero éste, como muchos pasajes las *Enéadas*, pueden dejar la impresión de que Plotino no elabora una teoría ética para el hombre común, esto es, no propone normas a las que deba ajustarse la conducta en la vida práctica, sino sólo una ética para el sabio, el *σπουδαῖος*.²⁸ Hay, sin duda, un fuerte énfasis puesto en la meta suprema del hombre; sin embargo, ello no significa necesariamente que Plotino se haya desentendido de la conducta práctica en este mundo.

Como antes señalé, el tema del cuidado de sí no es objeto de un tratamiento explícito y prolijo; creo que es posible, empero, rastrearlo a lo largo de las *Enéadas*, en particular cuando Plotino se refiere precisamente a la vida del sabio, del *σπουδαῖος*. Y, en este aspecto, resultan de especial interés los tratados que Porfirio considera “predominantemente éticos”²⁹ y que incluye en la *Enéada* I, en particular I 2 [19], sobre las virtudes, I 3 [20], sobre la dialéctica y I 4 [46], sobre la felicidad. Es en el este último donde Plotino nos ofrece una pintura acabada de lo que él entiende por “sabio”.

27. Cf. Dillon (1996).

28. Para una presentación de la figura del *spoudaios* en la Antigüedad, véase Schniewind (2003:24-27).

29. Sobre la cautela de Porfirio al designar los tópicos de la *Enéada* I como *ethikotéras hypothéseis* (VP, 24, 27-28) véase Dillon (1996: 318).

Para Plotino la filosofía es esencialmente dialéctica. En efecto, la dialéctica, a la que está dedicado casi por entero el tratado I 3 [20], es la parte principal y más valiosa de la filosofía, pues su práctica es necesaria para poder ascender hasta lo Uno y lograr la aprehensión final. Pero Plotino reconoce –aunque casi al pasar y sin detenerse en ello (3, 6)– que la filosofía tiene también otras dos partes, física y ética, y hace un lugar a las virtudes prácticas, aunque ellas sean inferiores, imperfectas y defectuosas. El ascenso dialéctico debe ir acompañado de la práctica de las virtudes.

En el tratado I 2 [19], inmediatamente anterior desde el punto de vista cronológico, distingue las virtudes cívicas de las superiores o purificadoras. Las cívicas pueden poseerse sin las superiores, pero quien posee las superiores tiene también necesariamente en potencia las cívicas, mientras que quien posee las cívicas no necesariamente tiene las superiores. El *σπουδαῖος* es el que posee las virtudes superiores y también las inferiores, aunque de modo diferente. En III 4 [15] 6, Plotino se pregunta quién es el sabio (*σπουδαῖος*) y responde: el sabio es quien actúa por lo mejor de sí mismo; es quien logra apartarse del cuerpo y vivir otra vida, diferente de la de los hombres buenos, los ἀγαθοί.

El camino para asemejarse o asimilarse a dios es, como afirma Plotino en I 2 [19], la práctica de la virtud, a pesar de que, paradójicamente, dios, al que hay que asimilarse, no posee ni puede poseer virtudes.³⁰ La práctica de la virtud tiene, por cierto, una función esencial en la realización de nuestra humanidad.³¹ El sabio es el que ejerce la porción más elevada del alma, la inteligencia, reside entonces en lo inteligible y contempla el Bien, pero hay una escala de virtudes, que corresponden a diferentes etapas que debe recorrer el alma en su ascenso hacia lo Uno. El tratado I 2 [19] muestra cómo la virtud se entiende como una progresión.³² Y Plotino reconoce que hay hombres buenos, aunque no sean sabios, aunque no lleguen a poseer la vida perfecta de las virtudes superiores. Las virtudes cívicas son aquellas que solo pueden ser poseídas por un alma encarnada y presente, por su cuerpo, en una realidad mundana, ya que son ellas las únicas de las que tiene necesidad. La práctica de esas virtudes “inferiores” significa inscribir un orden y una medida en el interior mismo de la praxis, en nuestras relaciones con el cuerpo y con los demás. Leemos en I 2 [19] 2, 13-18:

Así pues, las virtudes cívicas (πολιτικαὶ ἀρεταί), de las que antes hablamos, ponen verdaderamente un orden en nosotros y nos hacen mejores, al dar límite y medida (ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι) a los deseos y dan una medida (μετροῦσαι) a las afecciones en general, eliminan las falsas opiniones ya que, en general, uno

30. En lo inteligible solo hay *ousía* y no cualidad y las cualidades son del ámbito sensible y no del inteligible. Nuestra virtud es una imagen cuyo modelo o arquetipo, que no es virtud, está en dios.

31. En I 2 [19], Plotino distingue virtudes civiles, catárticas y contemplativas. Cfr. VI 9 [9] 8,16-20; IV 3 [27] 31,15; II 3 [52] 9,30-31.

32. Cfr. Rist (1976: 219). Alexandre Schniewind (2003: 25-26 y 191), en su libro dedicado al examen de la ética del sabio en Plotino, sostiene que el sabio tiene el papel de modelo normativo y, en tal sentido, ocupa un lugar de primera importancia en la enseñanza ética; es el hombre virtuoso en persona.

se vuelve mejor cuando recibe un límite (τῷ ὁρίσθαι) y cuando, sometidos a la medida, ya quedamos fuera de los seres sin medida y sin determinación (τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι καὶ τὸ μεμετρημένων).

Esas virtudes no extinguen los deseos y afecciones que tenemos por estar en una realidad mundana, pero limitan y miden al alma, como si fuera una materia; ellas también reciben un límite, se asemejan a la medida inteligible y poseen un rastro de la perfección de ese ámbito (I 2 [19] 2, 18-20).³³ Ser virtuoso es seguir un camino de progresivo aislamiento, pero no dispensa al hombre común ni al sabio de tener que buscar algunas cosas necesarias para esa parte de sí mismo que es su cuerpo. El virtuoso tiene, pues, que tener en cuenta su cuerpo y seguir las exigencias que este le impone, aunque busque desaparecer de él lo más posible. Escribe Plotino en IV 4 [28] 18 (28) 10-19:

Por «nosotros» entiendo la otra alma (ἡμῖν τῇ ἄλλῃ ψυχῇ), dado que incluso este determinado cuerpo no nos es ajeno, sino que es nuestro (ἡμῶν). Por eso, por él nos preocupamos, porque es nuestro (μέλει ἡμῖν αὐτοῦ ὡς ἡμῶν ὄντος). En efecto, nosotros ἡμεῖς no somos este cuerpo, pero nosotros tampoco estamos limpios de él, sino que él pende y depende de nosotros, y el «nosotros» (ἡμεῖς) corresponde a lo dominante, aunque, sin embargo, el cuerpo es en otro sentido nuestro (ἡμῶν). Por eso también nos preocupa (μέλει) cuando goza y cuando sufre, y cuanto más débiles somos, tanto menos nos separamos de él, y lo consideramos nuestra parte más valiosa, el hombre, y, por así decirlo, nos sumergimos en él.

Usando una ilustrativa imagen, dice Plotino (IV 4 [28] 3,24-37) que la porción superior de nuestra alma es como un agricultor que se preocupa (ἐν φροντίδι) por los gusanos que están en una planta y brinda a ella todos sus cuidados (μερίμναις). Es como si se dijera que un hombre en buen estado de salud, que vive con otros hombres sanos, se aplica a las cosas que debe hacer, en la acción práctica y en la contemplación, mientras que, cuando cae enfermo, se aplica a los cuidados (θεραπεύσεις) de su cuerpo, a él se vuelve y a él pertenece.³⁴ Otra imagen que apunta en la misma dirección es la de los pilotos que, azotadas sus naves por la tormenta, se ocupan de ellas (τῇ τῶν νεῶν φροντίδι) y se descuidan a sí mismos (ἀμελήσαντες αὐτῶν), al punto de olvidar que se arriesgan a perecer en el naufragio (IV 3 [27] 17,22-25).

En el tratado I 4 [46] Plotino se pregunta si le es posible al hombre ser feliz y responde afirmativamente: no reserva la εὐδαιμονία sólo a los dioses, sino que sostiene que el hombre puede lograrla. Pero insiste en que quien posee realmente la felicidad es aquel que tiene la vida acabada, perfecta (τελεία), que consiste en la posesión no solo de la vida de los sentidos, sino la facultad de razonar (λογισμός) y la verdadera inteligencia (νοῦς ἀληθινός) (I 4 [46] 4, 6-11). El sabio ha llegado a identificarse con esa vida, es autárquico, tiene esa vida en acto. Sin embargo, Plotino admite que quien no la tiene en acto la tiene al menos en potencia: todo hombre tiene la vida perfecta en potencia o en acto, pues si no la tuviera no sería hombre.

Allí nos dice que el alma, unida al cuerpo, se sirve de él como de un instrumento, pero busca separarse de él por la práctica de la filosofía. El sabio (σοφός) no da importancia a lo que la mayor parte de los hombres considera ventajas, porque él cuida de sí mismo (αὐτοῦ κήδεαι: 14, 19)³⁵ y está siempre vuelto hacia su interior (εἰς τὸ εἶσω ἐπεστροφάθαι: 11,8). No tiene necesidad más que de sí mismo para ser feliz y poseer el bien; no hay bien que él no posea. Por cierto, busca otras cosas, pero porque ellas son indispensables no para sí mismo sino para lo que le pertenece, comenzando por su cuerpo, que, como viviente, tiene sus propios bienes, que necesita para conservarse, y que hay que procurárselos (I 4 [46] 4, 23 ss.). Pero el sabio no depende de ellos.

33. Para una consideración acerca de la virtud y del mal ético en Plotino, véase Koch (1999).

34. Hasta el capítulo 9 usa σπουδαίος; en 9, 13 y 14 usa, alternando, σοφός. Se pregunta allí si el sabio, si no tiene percepción de su σοφία, es menos sabio. Podría esperarse como respuesta que se requiere la percepción y la conciencia (αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν) de que la σοφία le está presente, porque la felicidad está presente en la σοφία en acto. Pero no es así, porque φρονεῖν y σοφία no son algo accesorio o adquirido; la sabiduría existe en la sustancia de alguien y no se pierde ni desaparece cuando no se tiene conciencia de sí mismo.

35. “αὐτοῦ sui”, señalan Henry-Schwyzler en el aparato crítico. El verbo κηδομαι es usado solo en ese pasaje. En otro, VI 7 [38] 26,11, Plotino une ἐπιμέλεια y κηδεύσις, en un contexto en que se está hablando acerca de que todo ser tiene un bien. Allí sostiene que los seres inanimados reciben el bien de otro, pero en los seres animados es un deseo, una aspiración, lo que les hace buscar el bien. Así los muertos reciben de los vivos cuidado y atención (ἐπιμέλεια καὶ κηδεύσις) pero los vivos se procuran por sí mismos su πρόνοια.

El σπουδαῖος no busca ni riquezas ni poder y deja a los otros libres de tomar en serio tales ventajas, pues sabe que hay dos tipos de vida: la de los sabios y la de la mayoría de los hombres. La vida del sabio está dirigida hacia lo alto y superior; la de los demás hombres es doble: hay algunos en quienes anida un recuerdo de la virtud (II 9 [33] 9, 1-10) y otros en los que no.

El sabio es feliz y no estima terribles aquellas cosas que sí lo son para quien es débil. El hombre común ve la felicidad del sabio con los ojos de su propia debilidad y considera terribles cosas que para él no lo son. Sabio es quien se ha vuelto plenamente otro (ἄλλος παντάπασιν γενόμενος), quien tiene plena confianza en sí mismo (πιστεύσας ἑαυτοῦ) de que jamás sufrirá mal alguno. No tendrá temores y si algo lo intimida es porque no posee la virtud perfecta, sino a medias.

El sabio debe tomar posición frente a las vicisitudes de la suerte (τύχη) y los efectos que ellas tienen sobre el hombre. Estas cuestiones son inevitables en toda discusión acerca de la felicidad y operan como prueba de la validez de los criterios enunciados. Toda definición válida de la felicidad debe ser capaz de hacer frente a tales objeciones, mostrando cómo puede salvaguardarse la felicidad. La actitud del sabio plotiniano frente a las vicisitudes de la suerte es clara: no perturbarán su felicidad, pues él conservará la vida perfecta que posee. A propósito de la muerte, Plotino solo dice aquí que el sabio sabe (οἶδε) lo que es, pero no hace ninguna otra consideración ulterior. Quien posee la vida perfecta en potencia solo puede tener una parte de felicidad. La felicidad es potencialmente accesible a todos, pero se realiza de modo diferente según el tipo de hombre del que se trate.³⁶

Ahora bien, el tema de la huida y de la asimilación con dios es recurrente en las *Enéadas*. Baste con citar un pasaje altamente significativo:

“Huyamos hacia nuestra amada patria”: he aquí la más genuina exhortación que podría hacerse. ¿En qué consiste, pues, esta huida y cómo cumplirla? Haciéndose a la mar, como Ulises, quien, al decir de Homero, abandonó a la hechicera Circe o a Calipso —el poeta, me parece, habla veladamente—, no consintiendo en permanecer a su lado, aunque el placer llenaba sus ojos y una inmensa belleza sensible lo rodeaba. Nuestra patria, de la que procedimos, está allí y allí también está nuestro padre. ¿En qué consiste, pues, este viaje y esta huida? No necesitas de tus pies para llevarla a término: los pies no hacen sino llevarte siempre de una región a otra de la tierra. Tampoco habrás de procurarte un carro tirado por caballos ni una embarcación que te lleve por el mar. Por el contrario, debes dejar todo esto atrás y no mirar, sino cerrar los ojos y despertar en ti otra manera de mirar diferente de la anterior, una visión que todos poseen pero que pocos ejercitan. (I 6,8, 16-26)

Huir de aquí no significa sino un proceso de progresiva interiorización, que es simultáneamente cognoscitivo y moral, un autoperfeccionamiento, una purificación, que acaba, para quien puede lograrla, en la unión con lo divino, que no es sino lo más íntimo del nosotros mismos. Hay que lograr “otro modo de ver” y despertar en nosotros mismos esa facultad que todos poseen pero de la que pocos se sirven (I 6,8, 25-27. Cf. III 4,2,12).

Si el camino a seguir es el de apartamiento completo de todo lo mundano, incluyendo el cuerpo y los otros, de simplificación y de búsqueda de asimilación con lo divino, cuidar de sí parecería ser, en buena parte de los textos de Plotino, ejercitarse para aislarse y acabar anulándose a sí mismo como tal. El ideal normativo es ese estado de experiencia de unión con lo Uno, en el cual el sí mismo se abandona y pierde su diferencia de toda otra cosa. Cabe preguntarse, entonces, si es posible mantener el

36. Sobre este punto, cfr. Schniewind (2003: 81-82). “Vida” es un homónimo. Designa cosas diferentes, de diferente nivel: no es lo mismo la vida de una planta que la de un ser racional. Hay grados de vida y hay consecuentes grados de felicidad. Si una vida es imagen de otra, también la felicidad que corresponde a una será imagen de la que corresponde a la otra. La vida perfecta, verdadera y real, en su plenitud y pureza es la de la inteligencia y todas las otras vidas son imágenes, *indálmata*, de ella (I 4 [46] 3).

sí mismo y a la vez y tener una experiencia de inmersión en lo Uno o de *plenificación* por algo más poderoso que uno mismo. En la experiencia de unión el alma hace coincidir centro con centro y se anula a sí misma como alma, puesto que “se ha vuelto aquel”, pierde sus propios límites. La experiencia significa, en ese sentido, una destrucción de la identidad y de aquellos aspectos que Plotino en otros pasajes parece considerar esenciales del sí mismo.³⁷ Si esto es así, es problemático decidir cuál sea el tipo de existencia que Plotino considera la más valiosa para el ser humano, que parecería no involucrar rasgos o algún sentido del sí mismo.³⁸

Otros pasajes, empero, nos inclinan a suavizar tal afirmación, en especial, aquellos en los que Plotino identifica el “nosotros”. Porque, como antes señalé, incluso cuidamos de nosotros mismos cuando practicamos las virtudes inferiores, que son también un medio de perfeccionamiento. En un sentido, cuidamos de nosotros mismos cuando cuidamos lo que depende de nosotros, y el cuerpo es también algo que depende de nosotros.

En Plotino reparece la misma concepción presente en el *Alcibíades I*. Allí Platón traza una diferencia entre el cuidado de sí y el cuidado que se procura al cuerpo y a todo lo que es exterior, a los objetos que se poseen. Las almas individuales, a diferencia del alma universal, no permanecen siempre en lo inteligible porque están en un cuerpo y se vuelven hacia aquello que necesita de su atención (τῇ ἐπιστροφῇ τοῦ προσδεομένου φροντίσεως) (IV 3,4, 25-26). Las almas humanas, en su descenso llegan a la tierra y ahí su porción intermedia se ve obligada a prestar su atención (φροντίσαι) al cuerpo, necesitado de su atención (φροντιδος δεομένου) (IV 3,12, 6-8).³⁹ Al ocuparse de las diferentes partes del cuerpo y practicar las artes que procuran su cuidado uno no está cuidando de sí mismo en sentido propio. Quien se ocupa de su cuerpo se está ocupando de algo que le pertenece, pero no de sí mismo, porque el cuerpo no es sino un instrumento del alma (129d-e). Pero el cuidado de nosotros mismos no excluye el cuidar de lo nuestro, de lo que nos pertenece y nos necesita, nuestro cuerpo y lo que el cuerpo necesita.

Incluso el sabio presta atención (φροντιεῖ) a su cuerpo y lo soporta a la manera de un músico con su lira, mientras ella no está fuera de uso. El músico cambia entonces su lira o deja de ejecutarla, porque tiene ahora otra actividad (ἔργον) que cumplir. Deja la lira, la mira con desprecio y canta sin servirse de un instrumento (I 4 [46] 16, 22-29).

Por otra parte debe subrayarse que, para Platón, cuidar de sí mismo es también cuidar de los otros, preocuparse por enseñarles a cuidar de sí para poder cuidar adecuadamente de los demás. Tal parece ser la lección de Sócrates al joven Alcibíades. Para Plotino, por su parte, a pesar del acento puesto sobre el apartamiento de las cosas de este mundo, el cuidado de sí, ni en el hombre virtuoso ni el sabio supone el descuido de los demás. Más allá de su propia conducta, retratada por Porfirio, hay también en las *Enéadas* pasajes en los que se afirma claramente que el sabio no carece de sentimientos de amistad y de reconocimiento, no es ἄφίλος ni ἀγνώμων (dos hápax: I 4,15,22) pues es amigable y atento con respecto a sí mismo y a todo cuanto le concierne. Y si concede a sus amigos lo que se da a sí mismo, dará prueba de una extraordinaria amistad acompañada de inteligencia (I 4,15). Cuanto más virtuoso o mejor (ἄριστος) sea un hombre, más amablemente (εὐμενῶς) se comportará con todos los seres humanos. El sabio no será presuntuoso ni arrogante, sino que se estimará a sí mismo con mesura (II 9 [33] 9, 43-46).

Por lo demás, hay algunos pasajes, de tono encendido, en los que Plotino reclama algo así como la “vuelta a la caverna”, tras recaer de la unión extática con lo Uno, que es esporádica, rara, difícil de alcanzar, y, por ello, más bien un paradigma a imitar a través de la práctica de la virtud.

37. Cfr. Ousager (2004: 17). Decidir si el sí mismo se conserva en la unión final con lo Uno o no depende de la interpretación que de esa unión se haga. Si se ve como un teísmo, puede afirmarse que se conserva el sí mismo, pero si, en cambio, se la considera un monismo —como sostiene, por ejemplo, Mammo (1976)—, el sí mismo se disuelve y se funde en lo Uno.

38. Cfr. Remes (2007: 240).

39. El término φροντίς es usado en II 3 [52] 16,32; II 9 [33] 5,30; IV 3 [27] 4,31 y 12,7; 17,22 y 23; 18,3.

40. Hadot traduce el verbo ἀγνοεῖν por “un non-savoir”

[El alma] apartándose de todas las cosas exteriores, debe volverse por completo hacia el interior (ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη). No hay que inclinarse ya hacia nada externo, sino que, ignorando todo lo exterior [...] e ignorándose a sí mismo (ἀνοήσαντα...αὐτόν),⁴⁰ en la visión debe llegar a ser de Aquel, y unido a él y después de haberlo frecuentado (ὁμιλήσαντα) suficientemente, se debe venir a anunciar a los otros, si ello es posible, la συνουσία lograda allí. (VI 9, 7,16-23)

Esto es, aunque no pueda transferirse la experiencia misma, se puede, y se debe, enseñar el camino y la marcha que a ella conduce. Dice Plotino:

Pero si cae de la contemplación, puede sin embargo reavivar la virtud que está en él y tomando conciencia de que está ordenado y embellecido (κεκοσμημένον) por las virtudes, recobrará su liviandad. Por la virtud llegará a la inteligencia y a la sabiduría, y por ella llegará hasta lo Uno. (VI 9, 11, 45-48)

La insistencia en el volverse sobre sí mismo presente en el *Alcibiades I* (Ἰδὲ σαυτόν: 132 d6) reaparece en Plotino en I 6,9,7: el camino de *ascenso* requiere volverse sobre sí mismo y ver (ἀναγε ἐπὶ σαυτόν καὶ ἴδε). Pero ese volverse es un trabajo de cuidado de sí. Vale la pena citar, finalmente, este pasaje:

Vuélvete hacia ti mismo y mira (ἀναγε ἐπὶ σαυτόν καὶ ἴδε); y si aún no te ves a ti mismo bello, haz como el escultor de una estatua que ha de resultar bella: él quita una parte, raspa otra, alisa otra, limpia aquí y allá, hasta que hace aparecer un rostro bello en la estatua. Como él, tú también quita todo lo superfluo, endereza todo cuanto es tortuoso, limpia todo lo oscuro y hazlo brillar, y no ceses de esculpir tu propia estatua hasta que se ilumine en ti el divino esplendor de la virtud y veas la sabiduría erigida en su trono sagrado (I 6, 9, 7-15).⁴¹

41. Pueden verse aquí resonancias de Platón, *Fedro* 252d7 y 254b8.

Recibido y aceptado en noviembre de 2013.



Notas

- 20 En el mismo tratado, tras extensa crítica a diferentes concepciones del alma, Plotino sostiene que ella es una verdadera *ousía*, diferente del ser corpóreo que no es *ousía* sino *génesis* (IV 7 [2] 8, 45-50). En muchos pasajes Plotino afirma que todas las almas individuales proceden y son de la misma naturaleza que el Alma del mundo o que el alma como tal (IV 3 [27] 1, 16-37; IV 8 [6] 6,1-6; IV 9 [8] 4, 6-20; III 5 [50] 3, 36-38; I 1 [53] 8,8-15; VI 2 [43] 5,10; III 5 [50] 4,10-12; III 7 [45] 13,66-69; IV 4 [28] 32,4-13; IV 9 [8] 1, 6-13). Eso lleva a que, en IV 4 [28] 14,1, se pregunte cómo es posible que el alma sea una y que haya múltiples almas individuales (cfr. VI 4 [7] 4,1-4; IV 9 [8] 1,13-23). En un sentido, el cuerpo diferencia las almas particulares una de otra, puesto que los cuerpos particulares, “que son diferentes entre sí y están en diferentes lugares” (IV 2 [4] 1, 60-61) y tienen cada uno sus movimientos particulares (IV 9 [8] 2,1-12 y 21-24; IV 7 [2] 5,1-2, II 9 [33] 7,7-11), necesitan almas particulares (IV 4 [28] 5,18-21), que preservan, dirigen y cuidan cuerpos particulares (IV 8 [6] 2,6-14; IV 3 [27] 6,7-8 y 11-15). (En página 90.)
- 22 En este pasaje Plotino traza, pues, un dualismo fuerte. El “nosotros” es doble en tanto somos por una parte nuestra bestialidad (que sería el alma sensitiva) y, por otra, nuestra alma superior; somos el hombre bestial (repárese en el uso de *θηρίον* y no de *ζῷον*) y el hombre interior, el aparente y el verdadero (I 1 [53] 7,17-20). El hombre exterior, el sensible, es una imagen, *mímema*, del inteligible (VI 4,14; VI 7,6,9-11). En VI 3,15, 29-37 se ilustra con el ejemplo de Sócrates: el Sócrates empírico es copia del *lógos* de Sócrates, así como el retrato de Sócrates es copia del Sócrates empírico. Pero, a su vez, el *lógos* de Sócrates es reflejo del *lógos* del hombre. Esto podría significar que el *lógos* del hombre es la quiddidad y su reflejo en la naturaleza corpórea, una cualidad. Cfr. Pépin (1992: 305). (En página 91.)
- 23 Véase también V 1, 10, 5-10: “Que deba aceptarse que lo que está más allá del ser es lo Uno (y que este es tal como nuestra argumentación quiso mostrar, en la medida en que es posible hacer una exposición sobre tales temas), y que a continuación de él existe el ser y la Inteligencia y luego, en tercer término, la naturaleza del Alma, es algo que ya hemos señalado. Puesto que en la realidad existen estas tres instancias de las que hemos hablado, debemos pensar que ellas existen asimismo en nosotros. Quiero decir que se dan en nosotros, pero no en tanto seres sensibles –pues estas realidades son separadas– sino que se dan en nosotros en la medida en que estamos fuera de lo sensible (y ‘fuera’ lo estoy usando con el mismo significado que cuando se dice que aquellas realidades están también fuera del cielo todo, y, en lo que toca al hombre, en el sentido en que Platón habla del ‘hombre interior’).” (En página 91.)

Bibliografía

- » Denyer, N. (2001). Plato *Alcibiades*, edited by---. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B., Strachan, J. C. G. (1995). *Platonis Opera, Tomus I, recognoverunt brevique adnotatione critica instruerunt*. Oxford, Clarendon Press.
- » Henry, P., Schwyzer, H. R. (1964-1982). *Plotini Opera*, editio minor. Oxford, Oxford Classical Texts, 3 vols.
- » Aubry, G. (2004). "Introduction. Structure et thèmes du traité", en *Plotin. Traité 53*. Paris, Éds. du Cerf, 15-61.
- » Brisson, L. (2006). "Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne: Plotin et Proclus", en RICKLIN, T. (ed.). *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris, Vrin.
- » Dillon, J. (1996). "An Ethic for the Late Antique Sage", en Lloyd Gerson (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press, 315-335.
- » Festugière, A. J. (1969). "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles", *Museum Helveticum* XXVI, 281-96.
- » Hadot, P. (1988). *Plotin. Traité 38*. Introd., trad., comm. et notes. Paris, Les éditions du Cerf.
- » ——— (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard.
- » Jirsa, J. (2009). "Authenticity of the *Alcibiades I*: Some Reflections", *Listy filologické* CXXXII, 3-4, 225-244.
- » Koch, I. (1999). "Tolma et kakia dans la réflexion éthique sur le mal chez Plotin", *Kairos. Revue de Philosophie* 15: Plotin, 75-98.
- » Lachance, G. (2012). "L'Alcibiade: Entre réfutation et enseignement", *Revue de Philosophie Ancienne* 2, 111-132.
- » Laurent, J. (1999). *L'homme et le monde selon Plotin*. Fontenay/Saint-Cloud, ENS Éditions.
- » Mamo, P. (1976). « Is Plotinian Mysticism Monistic? », en Baine Harris, R. (ed.). *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Old Dominion University, 199-215.
- » Ousager, A. (2004). *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*. Aarhus, Aarhus University Press.
- » Pépin, J., (1992). "L'épisode du portrait de Plotin (VP 1,4-9)", en Brisson, L. et alia, *Porphyre, La Vie de Plotin II*. Paris, Vrin, 301-34
- » Remes, P. (2007). *Plotinus on Self. The Philosophy of the 'We'*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Rist, J. (1976). "Plotinus and Moral Obligation", en R. Baine Harris (ed.). *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, Virginia, International Society for Neoplatonic Studies, 217-233.
- » Rowe, C. (2004). "Éthique et métaphysique platoniciennes ou pourquoi il faut abandonner la classification en dialogues de jeunesse, de maturité et de vieillesse", *Philosophie antique* 4, 131-150.

- » Schniewind, A. (2003). *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris, Vrin.
- » Smith, A. (1999). “The Significance of Practical Ethics for Plotinus”, en Cleary, J. (ed.). *Traditions of Platonism. Essays in Honor of John Dillon*. Aldershot, Ashgate, 227-236.
- » Taormina, D. (2001). “Plotino lettore dei ‘dialoghi giovanili’ di Platone”, en Brancacci, A. (ed.). *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*. Napoli, Bibliopolis, pp. 137-196.
- » Velásquez, O. (2013a). *Platón, Alcibíades*. Ed. crítica, trad. y comentarios de ---. Santiago de Chile, Ediciones Táchitas.
- » ——— (2013b). *Platonis Alcibiades*. Ed. por---. Santiago de Chile, Ediciones Táchitas.

